



HEGEMONÍA, NIHILISMO Y DEMOCRACIA RADICAL: UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS DEL PENSAMIENTO DE LACLAU Y MOUFFE

HEGEMONY, NIHILISM AND RADICAL DEMOCRACY: A PROPOSAL FOR ANALYSIS OF THE THOUGHT OF LACLAU AND MOUFFE

17

RUBÉN ALEPUZ CINTAS

En su obra *Hegemonía y estrategia socialista* Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sientan las bases de un pensamiento político posfundacionalista que irán desarrollando a lo largo de todo su pensamiento, basando su proyecto de una democracia radical en una deconstrucción de la hegemonía en la tradición marxista. En este artículo se va a analizar cómo el proyecto de una democracia radical propuesto por los autores va evolucionando conforme la teoría de la hegemonía en la que se basa y va respondiendo a las críticas que le acusan de nihilismo político. Para ello primero se examinará la democracia radical en relación a la teoría de la hegemonía en la obra *Hegemonía y estrategia socialista*. Se examinará la deconstrucción que los autores hacen de la tradición marxista para poder observar el contexto desde el que nace su particular visión de la hegemonía. Posteriormente se procederá a examinar las críticas que acusan a la hegemonía de nihilismo político y se verá cómo el desarrollo conceptual que la hegemonía ha ido sufriendo en la obra de Laclau se puede entender como un continuo intento de evitar el deslizamiento nihilista en su obra. Finalmente podremos observar cómo el desarrollo teórico de Mouffe posterior a su obra conjunta con Laclau viene a complementar la teoría del pensador argentino, evitando finalmente el nihilismo político.

I. En 1985 Chantal Mouffe y Ernesto Laclau presentan, en su obra *Hegemonía y estrategia socialista*, su proyecto de una democracia radical basado en la deconstrucción de la tradición marxista y en el desarrollo teórico de un concepto de hegemonía que supere su carácter esencialista.

La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales ISSN 1885-7353 N° 24 2018/2

Su genealogía del marxismo tradicional busca mostrar que el concepto de hegemonía surge en el pensamiento de Gramsci como resultado de todo un proceso que va superando progresivamente el esencialismo de la doctrina marxista que podemos encontrar perfectamente expuesto en el comentario de Karl Kautsky al Programa de Erfurt de 1892. Este comentario se basaba en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, en *Introducción general a la crítica de la economía política*. En ese fragmento Marx exponía que la historia puede ser explicada mediante la contradicción fuerzas productivas-relaciones de producción. Como es bien sabido, Marx expone que el total de las relaciones de producción forman la infraestructura económica, la cual es, a su vez, la base real y el fundamento de la superestructura jurídica y política. Todo el edificio jurídico-político y la conciencia del hombre se verían de este modo determinadas por las relaciones de producción hasta que las fuerzas de producción evolucionasen lo suficiente como para entrar en contradicción con las relaciones de producción. En ese momento “se abre así una época de revolución social”, transformándose toda la infraestructura económica y, por tanto, “se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella”.²⁸

18

Laclau y Mouffe defienden que toda la historia de la tradición marxista puede ser leída como un continuo intento de superar el determinismo y el esencialismo basado en la contradicción relaciones de producción-fuerzas productivas. Defienden que la necesidad histórica del determinismo materialista no explica eficientemente el proceso mediante el cual se articulan las subjetividades políticas. Desde este punto de vista presentan la obra de Rosa Luxemburgo de 1906 *Huelga de masas, partido y sindicatos* como un primer punto de referencia desde el cual detectar «la presencia de ese vacío que la lógica de la hegemonía se esforzará por llenar». ²⁹ En su obra, Luxemburgo defiende que la fragmentación de la clase obrera es consecuencia estructural de la economía capitalista. Frente a esta fragmentación, la clase obrera deberá reconstituir su unidad mediante la acción revolucionaria. No obstante, y a diferencia del modelo marxista que dominaba en la época, Luxemburgo no entiende que esta reconstitución se dé en la acción revolucionaria como algo determinado por la estructura económica, sino que defiende que se trata de una acción espontánea de tipo simbólico. El “espontaneísmo” de Rosa Luxemburgo entiende que en las situaciones revolucionarias el significado de cada acción política se desdobra,

²⁸ K. MARX, ‘Contribución a la crítica de la economía política’, *Introducción general a la crítica de la economía política*, trad. de Jorge Tula, Siglo XXI, México, 1980, p. 67.

²⁹ E. LACLAU Y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 32.

de tal manera que cada reivindicación no sólo se significa a ella misma, sino que además también simboliza el conjunto de todas las reivindicaciones, el proceso revolucionario en su totalidad. Como vemos, con la idea de esta sobredeterminación simbólica, Luxemburgo no busca sino dar cuenta de la manera conforme a la cual se construye la unidad de la clase obrera mediante la articulación de una identidad simbólica. No obstante, nuestros autores no dejan de defender que en las tesis de Luxemburgo hay ciertos problemas. Por un lado encontramos que, mientras que la lógica del espontaneísmo debería implicar que la subjetividad política articulada sea indeterminada, Luxemburgo entiende que el resultado del proceso revolucionario es una identidad concreta: una identidad de clase, la identidad obrera. La observación no deja de ser pertinente, pues la unidad de clase es una unidad que se basa en las posiciones de los sujetos respecto de la infraestructura económica. Cabría preguntarse entonces por qué razón es necesario postular una acción simbólica que articule una identidad ya cifrada por la infraestructura. Si la unidad de la clase obrera es un dato que no se encuentra en la misma sobredeterminación simbólica de la acción revolucionaria, ésta ya existe antes del proceso simbólico. Si, por otro lado, es el proceso de sobredeterminación simbólica el que articula la unidad de clase, no siendo ésta un dato exterior a tal proceso, no hay razón alguna para suponer que la identidad política que surja sea necesariamente una identidad de clase.

19

Tras el análisis de la obra de Luxemburgo, con el que Laclau y Mouffe buscan dar cuenta del contexto general sobre el que van a presentar la lógica de la hegemonía, los autores presentan tres respuestas por parte del marxismo a la crisis del esencialismo marxista: la constitución de la ortodoxia marxista por Kautsky y Plejánov, el revisionismo de Bernstein y el sindicalismo revolucionario de Sorel. Desde esta perspectiva, el punto de inflexión se da con la obra de Antonio Gramsci. Gramsci utiliza el concepto de hegemonía —ya usado por Georgi Plejánov y Pavel Axelrod y por Lenin— en *Notas sobre la cuestión meridional*³⁰ para conceptualizar la articulación de voluntades colectivas que son constituidas por liderazgos no sólo políticos, como los liderazgos leninistas, sino también intelectuales y morales. Para Gramsci la hegemonía iría más allá de una “alianza de clases” —tal y como la presentaba Lenin—, pues no se basa en la coincidencia de una serie de intereses o reivindicaciones por parte de una serie de colectivos que mantienen su identidad en relación a la estructura económica; sino que se entiende que, a través de la ideología —esto es, a través de un conjunto de

³⁰ Lo podemos encontrar en A. GRAMSCI, *Antología*, selección y traducción de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1977.

ideas y valores—, se constituye una voluntad colectiva que da lugar a un “bloque histórico”.

Podemos ver ahora la razón por la cual Gramsci representa un punto de inflexión en la tradición marxista. Por un lado rechaza el concepto tradicional y “superestructuralista” de la ideología, que la presentaba como una falsa conciencia resultante de la estructura económica, para ser entendida como un todo orgánico encarnado en todo tipo de discursos e instituciones y que mantiene la unidad del bloque histórico. Como consecuencia de este distanciamiento de la dicotomía infraestructura-superestructura, Gramsci postula que los sujetos políticos no se identifican necesariamente con las clases sociales, sino que son voluntades colectivas complejas, resultantes de la articulación ideológica de fuerzas históricas dispares. Todo esto, además, parece que introduce la contingencia histórica en el análisis de las relaciones sociales como ningún otro discurso marxista lo había hecho antes. Puesto que los bloques históricos no tienen una conexión esencial con la estructura económica, el etapismo marxista no puede ser garantizado por ninguna ley histórica.

20

No obstante, Laclau y Mouffe entienden que la contingencia que introduce Gramsci mediante el concepto de hegemonía debe ser radicalizada. Defienden que en la obra del pensador italiano se presentan ciertas incoherencias debidas al hecho de que éste no llega a superar el dualismo propio del marxismo clásico. Esto se debe a que, como explican,

para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad meramente relacional, obtenida a través de la acción de prácticas articularias, siempre tiene que haber un *único* principio aglutinante en cada formación hegemónica, y este solo puede ser una clase fundamental. De manera que dos de los principios del orden social (la unicidad del principio unificante y su carácter necesario de clase) no son el resultado contingente de la lucha hegemónica, sino el marco estructural necesario en cuyo seno tiene lugar toda lucha hegemónica.³¹

Como vemos, la lógica hegemónica en Gramsci no llega a ser totalmente práctica y contingente, sino que tiene un fundamento ontológico. En última instancia, si bien es cierto que la garantía de la victoria del proletariado sobre la burguesía no viene dada por la estructura económica, sino por la capacidad de cada clase social de hegemonizar el espacio social mediante un liderazgo de tipo intelectual, Gramsci no deja de afirmar que las voluntades colectivas que se construyen hegemónicamente tienen un fundamento económico; algo que, para los autores de *Hegemonía y estrategia socialista*, hace que el pensamiento de Gramsci gire “en torno a

³¹ E. LACLAU Y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 104.

una ambigüedad básica en relación al estatus de la clase obrera que lo conduce, en último término, a una posición contradictoria”.³² Esta posición contradictoria se basaría en que la centralidad de la clase obrera en la lucha política es contingente e histórica y se deduce de su habilidad por articular una pluralidad de luchas, al mismo tiempo que parece que tal centralidad a la hora de articular las luchas viene determinada por la base económica. Esta transición de la necesidad de tipo economicista a la contingencia historicista radical implicaría una contradicción insalvable.

Laclau y Mouffe presentan su teoría sobre el concepto de hegemonía en relación con el proceso de deconstrucción de la tradición marxista que encontraría en Gramsci un punto de inflexión. En este caso, y a diferencia de la hegemonía de Gramsci, aquí la hegemonía es una lógica articuladora que no pivota en torno a ningún tipo de premisa fundacional, esto es, que renuncia a postular algún tipo de fundamento que explique el conjunto de lo social. En este sentido, podemos decir que la filosofía política de *Hegemonía y estrategia socialista* se enmarca en un proyecto de una filosofía posfundacionalista. A continuación nos disponemos a desarrollar las tesis principales de Laclau y Mouffe en esta obra.

Comencemos con unas cuantas definiciones que nos familiaricen con los términos usados por los autores aquí comentados. Como ya entendía Gramsci, la lógica hegemónica es una lógica articuladora de un todo a partir de elementos disímiles. En este sentido, se define la “articulación” como “toda práctica articuladora que establece una relación tal entre elementos que modifica la identidad de estos”. “La totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora” sería el “discurso”. Dentro del discurso, esto es, dentro de la totalidad articulada, podemos diferenciar entre los “momentos” y los “elementos”. Los “elementos” serían todas las diferencias no articuladas discursivamente. Esto quiere decir que llamamos “elemento” a todo particular cuyo sentido no es fijado mediante la articulación en el discurso. Los “momentos”, por otro lado, son definidos como aquellas “posiciones diferenciales en tanto que articuladas en el seno de un discurso”. Esto es, los momentos serían los elementos disímiles que han sido articulados en un todo, cambiando mediante la articulación discursiva su identidad y siendo fijado su sentido.³³

La primera tesis que debemos mencionar es que si en una totalidad discursiva todo particular ha pasado a ser un momento, entonces toda identidad es relacional y tiene un carácter necesario. Puesto que la identidad y el sentido de cada particularidad vendrían dados por su carácter de momento, su sentido e identidad vendrían fijados —de manera necesaria—

³² *Ibid.*, p. 105.

³³ Todas las definiciones se encuentran en *Ibid.*, p. 143.

por su relación con la totalidad discursiva y con los demás elementos. En este sentido, ninguna identidad sería contingente y, por tanto, no habría cabida para ninguna otra articulación, ya que la articulación trabaja con elementos no articulados. Esto quiere decir que la articulación de identidades colectivas necesita de la contingencia. Sólo si ninguna articulación ha llegado a constituir una totalidad cerrada y suturada es posible que la lógica articuladora se siga dando. La condición de posibilidad de la lógica articuladora es su propio fracaso. Para que la articulación se dé nunca debe llegar a darse una total transformación de los elementos en momentos. Esto es, para que los particulares puedan ser articulados en un discurso que los provea de sentido, estos no pueden tener un sentido fijado de antemano. Para concebir que la articulación se desarrolle, hay que aceptar que “una totalidad discursiva nunca existe bajo la forma de una positividad dada y delimitada”.³⁴ En esto se basa la tesis de Laclau y Mouffe de la “imposibilidad de lo social”, que establece que “el carácter incompleto de cualquier totalidad nos obliga a abandonar la premisa de una sociedad como totalidad suturada y autodefinida”.³⁵ Todo esto hace de la articulación hegemónica “una práctica discursiva que carece de un plano de constitución *a priori*, al margen de la dispersión de los elementos articulados”.³⁶ Llegados a este punto, se define la práctica articuladora de la siguiente manera:

22

La práctica de la articulación consiste, por lo tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante, a su vez, del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad.³⁷

Como hemos visto, en la práctica de la articulación el tránsito de los elementos a los momentos nunca llega a completarse. Es por ello que para referirse a la fijación parcial del sentido de los elementos disímiles de los que parte la lógica articuladora se usa el concepto de “significante flotante”. El término “flotante” es de lo más elocuente y expone de manera eficiente la idea a expresar. Puesto que cada elemento articulado no tiene un significado totalmente fijado, puesto que siempre existe la posibilidad de que se articule otro discurso que subvierta su sentido, se convierte en un significante que puede adquirir diferentes significados conforme sea articulado. Esta fluctuación entre significante y significado es la que se expresa con el adjetivo “flotante”.

³⁴ *Ibid.*, p. 150.

³⁵ *Ibid.*, p. 151.

³⁶ *Ibid.*, p. 149.

³⁷ *Ibid.*, p. 154.

La práctica hegemónica se enmarca dentro de este esquema. Ésta es una práctica articuladora que se caracteriza por su confrontación con otras prácticas articuladoras antagónicas. Conviene en este momento analizar el papel que el antagonismo tiene en la obra de Mouffe y Laclau. El primer punto a mencionar es que la relación antagónica no puede subsumirse ni dentro de la contradicción, ni dentro de la oposición real. Por un lado, encontramos que la oposición real es una relación que obedece a leyes físicas. De esta manera, y siguiendo el mismo ejemplo que ponen Laclau y Mouffe, el choque entre dos coches sería una oposición real, pues se trata de un hecho material y físico, pero no puede categorizarse como un antagonismo.³⁸ El antagonismo, en tanto que relación social, no tiene un carácter físico. Por otro lado, la contradicción tampoco implica antagonismo. La contradicción es una relación lógica que puede darse entre dos elementos. No tiene necesariamente una correlación con el ámbito de lo social — correlación que sí tiene, por su propia naturaleza, el antagonismo. Así pues, podemos decir que “todos participamos en numerosos sistemas de creencias, contradictorios entre sí, sin que surja antagonismo alguno de estas contradicciones”.³⁹ ¿Cuál es entonces la especificidad del antagonismo respecto de la oposición real y de la contradicción? Estos dos tipos de relaciones comparten algo que no comparte el antagonismo: son relaciones objetivas. Tanto la oposición como la contradicción parten de aquello que, objetivamente —sea a nivel lógico o físico—, ya son los elementos opuestos o contradictorios, se trata de identidades ya dadas, identidades plenas. En el antagonismo “la presencia del otro me impide ser totalmente yo mismo. La relación no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constituir las”.⁴⁰ Un ejemplo de ello lo encontramos en el antagonismo que se da entre un obrero y un capitalista.⁴¹ El antagonismo que se dé entre estos dos individuos no es inherente a la relación de producción, sino que es exterior a ella. Esto quiere decir que el antagonismo no se da entre el capitalista y el obrero en tanto que es obrero, sino en tanto que tiene una segunda identidad que es negada por la relación de producción. Por ejemplo, el antagonismo se daría entre el capitalista y el obrero en tanto que consumidor. Ahora bien, lo característico del antagonismo es que el elemento antagónico no llega a constituirse del todo. Siguiendo el ejemplo, la consecuencia del antagonismo entre el capitalista y el obrero es que éste último nunca llegará a ser plenamente un consumidor. Vemos ahora con más claridad en qué se diferencia el antagonismo de la contradicción y la

³⁸ El ejemplo lo encontramos en *Ibid.*, p.166.

³⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁴¹ Este mismo ejemplo lo encontramos en E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, pp. 21-35.

oposición real. Mientras que los elementos contradictorios u opuestos tienen una identidad dada, el antagonismo tiene por elementos a identidades que no llegan a constituirse del todo. Es más, el antagonismo se revela como aquella relación que impide la total objetivación de las identidades. El antagonismo, por tanto “constituye los límites de toda objetividad, que se revela como objetivación parcial y precaria”.⁴² Esto tiene dos importantes consecuencias. La primera de ellas es que el antagonismo instituye la imposibilidad de que la sociedad se constituya plenamente. Mientras haya antagonismo alguno, no podrá haber una totalidad totalmente cerrada y suturada.⁴³ La segunda consecuencia es que el antagonismo no puede ser aprehendido mediante el lenguaje, pues el lenguaje existe en tanto que busca fijar el sentido de aquellas identidades que son negadas por el antagonismo.

24

Podemos observar ahora la importancia que tiene el antagonismo en la lógica articuladora. Como decíamos más arriba, la lógica articuladora tenía por condición de posibilidad su propio fracaso. La articulación sólo puede darse si el sentido de los particulares no llega a estar totalmente fijado. Puesto que es la relación antagónica la que constituye los límites de toda objetividad, revelándola como objetividad parcial, el antagonismo es una relación intrínseca a la práctica articuladora.

El antagonismo, por otro lado, desarrolla un segundo papel en la práctica articuladora. Se ha mencionado con anterioridad que la articulación parte de elementos disímiles. La pregunta que hay que hacerse es: ¿cómo se articulan elementos diversos en un discurso? Aquí es donde entra la “lógica de la equivalencia”. Con esta lógica Laclau y Mouffe pretenden mostrar el modo mediante el cual los elementos pasan a ser momentos en una articulación discursiva. El tránsito de los elementos particulares a momentos en el discurso implica que la práctica articuladora, partiendo del sentido diferencial de los elementos, crea un segundo sentido que pone al elemento en relación con los demás elementos, convirtiéndolos así en momentos. Ahora bien, si en las identidades de los elementos diferenciales no hay nada que los relacione con los demás elementos antes de la práctica articuladora, ¿en virtud de qué éstos pasan a relacionarse los unos con los otros? A esta pregunta es a la que responde la lógica de la equivalencia, que se encuentra intrínsecamente ligada con el antagonismo. La primera idea a tener en cuenta es que la equivalencia que se dé entre los elementos diferenciales y que los convierta en momentos de la articulación no puede ser una identidad. La identidad sólo puede darse de dos maneras: mediante una “determinación positiva que las subyazca a todas o por su referencia común a

⁴² E. LACLAU Y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 168.

⁴³ Como vemos, aquí el antagonismo se revela también como aquella relación social que explica la tesis de la “imposibilidad de lo social”.

algo exterior”.⁴⁴ Si se diese el primer caso no habría articulación posible. La existencia de una determinación positiva que subyazca a todos los elementos diferenciales haría de ellos momentos de una totalidad suturada y cerrada. Esta determinación positiva sería un fundamento de una objetividad dada que daría un significado fijo a las particularidades, de tal manera que no existiría la posibilidad de articularlas. Así pues, tiene que ser un elemento exterior a los elementos el que los haga equivalentes entre sí y permita que se dé la práctica articuladora. Por otro lado, si la referencia al elemento común exterior fuese positiva, la relación que se establece entre los diferentes momentos y aquello que convierte a estos en equivalentes daría lugar a una totalidad suturada y cerrada, pues entre cada elemento y el equivalente exterior habría una determinación subyacente positiva. Por tanto, el elemento exterior que hace equivalente a las particularidades tiene que ser de carácter negativo. Esto quiere decir que los elementos se vuelven equivalentes en relación a algo contrario a ellos, en relación a algo que ellos no son.

25

El antagonismo se revela como punto fundamental de la lógica de la equivalencia. Sólo en tanto que haya algo exterior a los elementos y que sea antagónico a ellos, estos pasan a entrar en una relación de equivalencia que los sitúa en la práctica articuladora. El antagonismo, por tanto, tiene un doble papel en la hegemonía de Laclau y Mouffe. Por un lado se revela como el límite de lo social, como aquello que impide que la articulación fije totalmente el sentido de los significantes, imposibilitando que los elementos diferenciales se conviertan plenamente en momentos de la totalidad discursiva. Por otro lado, el antagonismo parece tener también un papel contradictorio a éste, pues es la relación antagónica la que inscribe a los elementos en una relación de equivalencia que fija parcialmente el significado de cada uno de ellos. No obstante, la contradicción que se da entre las dos funciones que el antagonismo cumple en la lógica articuladora es una mera apariencia. No hay exclusión lógica entre ambas funciones, sino que más bien se necesitan, se coimplican. Para que el antagonismo impida la conversión total de los elementos en momentos discursivos, el elemento que antagoniza debe ser exterior a todos ellos, convirtiéndose así, de manera necesaria, en aquello que los vuelve equivalentes. Del papel limitador del antagonismo se deriva el hecho de que se instituye en la referencia común a los elementos que los torna equivalentes. A su vez, también se da el hecho de que esta equivalencia y la fijación parcial de significado que conlleva sólo puede darse si el sentido de los significantes no se ha fijado totalmente. Es menester, por tanto, para que el antagonismo fije algún significado, que el mismo antagonismo impida que tal significación sea total, pues si esto fuera

⁴⁴ *Ibid.*, p. 171.

así la totalidad resultante se encontraría suturada y no habría posibilidad de articulación alguna.

Como ya se ha mencionado, la hegemonía buscaba ser en Laclau y Mouffe la base de un proyecto de democracia radical y plural. Esto quiere decir que su filosofía política se basa en la idea de que la política consiste en la confrontación antagónica de diferentes prácticas articularias que nunca llegan a fijar totalmente el sentido de los significantes flotantes. La democracia radical, por tanto, sería un proyecto de democracia basada en el antagonismo, donde se renuncia tanto a la idea de que puede llevarse a cabo la emancipación total de la humanidad, como a la idea de que se puede encontrar un principio subyacente a la totalidad de lo social. Para Mouffe y Laclau, la inexistencia de un fundamento último racional hace de la democracia radical un proyecto pluralista que puede articular diferentes reivindicaciones sociales, sin privilegiar a ninguna de ellas. De esta manera, las reivindicaciones pacifistas o feministas, por poner un ejemplo, no deberían verse subsumidas en las reivindicaciones de clase. Con su proyecto de una democracia radical nuestros autores pretenden superar el esencialismo económico del marxismo clásico, abriendo la posibilidad a todo tipo de luchas emancipadoras. Este tipo de democracia, a su vez, no podría renunciar a la relación antagónica; relación que, por otro lado, debiera ser mediada mediante las instituciones democráticas para que se convirtiese en una relación agonista. Lo que se expresa con esta idea no es sino que la democracia debería consistir en una confrontación entre diferentes proyectos políticos entre los cuales los ciudadanos deberían poder elegir. Esto, como ya se ha mencionado, convierte en quimérica la idea de que pueda darse una emancipación total de la humanidad. No obstante, para Laclau y Mouffe esto no es sino una virtud, pues evitar la idea de que puede darse una emancipación global de la humanidad evita la posibilidad de que se dé cualquier tipo de desviación totalitaria.

Hay un último elemento a considerar respecto de la democracia radical. Puesto que ésta se basa en las prácticas hegemónicas, que son prácticas que articulan elementos particulares dentro de un horizonte totalizador —el discurso—, el pensamiento de Laclau y Mouffe introduce la problemática de la universalidad en la filosofía política del momento. Conforme a esto se afirma al final de *Hegemonía y estrategia socialista* que “no hay democracia radical y plural sin renunciar al discurso de lo universal y a lo que implica: la existencia de un punto privilegiado de acceso a ‘la verdad’ que solo estaría al alcance de un número limitado de sujetos”.⁴⁵ No obstante, pese a que no se menciona la posibilidad de que haya otras nociones de universalidad, esta afirmación sólo se refiere a un tipo de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 238.

universal. En cierta medida esto se debe a que el concepto de universal no es desarrollado en profundidad por Laclau hasta que el ensayo *Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad* fue presentado en un coloquio que tuvo lugar en noviembre de 1991 en la *City University of New York*.⁴⁶

El análisis que hace Laclau en el ensayo citado comienza con una genealogía de las diferentes formas mediante las cuales se ha concebido la relación entre lo universal y lo particular. Laclau habla de tres formas predominantes: la concepción clásica, el paradigma cristiano y la concepción racionalista moderna. La primera de ellas entiende que hay una clara demarcación entre lo particular y lo universal, pudiendo éste último ser comprendido por la razón. Esta concepción defiende que no hay mediación ninguna entre lo particular y lo universal, lo cual impide desde el punto de vista de Laclau que la frontera que separa ambos polos sea pensada. En el paradigma cristiano la totalidad existe de manera separada a lo particular y la relación que hay entre ambos órdenes se presupone opaca e incomprensible a la razón humana. Esta relación presupone a Dios como mediador entre los dos órdenes mediante la lógica de la encarnación, según la cual se estipula la existencia de un agente particular privilegiado que es expresión de la totalidad que lo trasciende. Por último, la concepción racionalista moderna, que alcanza su máxima expresión en las filosofías de Hegel y Marx, cancela la distinción entre la universalidad y la particularidad, postulando un “cuerpo que es universal en sí y por sí mismo”.⁴⁷

27

Laclau rechaza las tres maneras de entender la relación entre lo universal y lo particular. Podría pensarse entonces que defiende una postura que afirme un particularismo puro. No obstante, para el pensador argentino el particularismo puro no puede sostenerse sin caer en una contradicción. Laclau esgrime varios argumentos para defender esta tesis. Si se afirma que el particularismo es el único principio válido no puede suponerse ningún tipo de principio que medie en los conflictos que puedan darse entre diferentes grupos particulares. Habría por tanto que defender la imposibilidad de la política como práctica mediadora en los conflictos sociales o postular algún tipo de armonía preestablecida. Esta armonía preestablecida sería, por otro lado, una universalidad subyacente a las particularidades. Además de ello, Laclau apunta que “no hay particularismo que no apele a algún principio que lo trascienda en el momento de construir su propia identidad”.⁴⁸ En la medida en que haya una fuerza antagonizante que permita la articulación de una identidad mediante una cadena de

⁴⁶ Un año más tarde el ensayo fue publicado en la revista *October*. Posteriormente, en 1996, se volvió a publicar como un capítulo de su obra *Emancipación y diferencia*, que va a ser la edición que se va a usar para citar el ensayo en el presente artículo.

⁴⁷ E. LACLAU, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996, p. 42.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 45.

equivalencias al mismo tiempo que impide la total fijación de su sentido, esta identidad afirma la existencia de algún tipo de universal. Lo afirma de dos maneras. Se afirma primeramente porque la confrontación antagónica entre dos proyectos articulatorios genera un contexto dentro del cual se sitúan ambos proyectos. Al mismo tiempo, toda identidad que se afirme, no puede sino hacerlo en contraposición al contexto en el que se encuentra. Sólo diferenciándose de ese contexto la práctica articulatoria puede constituirse en una identidad diferencial. Ahora bien, esta diferenciación que se produce entre la particularidad que constituye su identidad y el contexto en el que se encuentra implica afirmar la existencia de éste último y, por ello, reconocer que hay un universal que va más allá de las particularidades.

Como vemos, Laclau acaba defendiendo la existencia de algún tipo de universal. Ahora bien, ¿cómo se caracteriza la universalidad en el pensamiento de Laclau si éste rechaza las concepciones ya mencionadas? Para Laclau el universal es un lugar vacío, sin determinación positiva alguna, pues si se viera caracterizado por alguna determinación positiva se convertiría en una totalidad suturada que fijaría, a modo de fundamento, el sentido de todos los significantes. Ahora bien, la total vacuidad del universal impediría que una identidad particular se afirmase diferenciándose de él. El universal es un espacio parcialmente vacío. Esto quiere decir que el universal siempre se encuentra “contaminado” o hegemonizado por particularidades. El universal viene a verse representado por cualquier consenso contingente que haya sido resultado de la hegemonización del campo social por una cadena de equivalencias. Podemos decir que el universal tiene necesariamente un contenido particular, pero no tiene un contenido particular necesario. Cualquier práctica articulatoria puede llegar a hegemonizar el campo social, dotando de contenido al universal. Como vemos, en este sentido el universal deja de ser concebido como un fundamento de las particularidades, para entenderse como un horizonte al que aspira toda articulación. El universal es un *a priori* estructural en la medida en que toda articulación particular apunta a tal horizonte. Como vemos, hay una codependencia entre lo particular y lo universal. Laclau expresa la relación que se establece entre ambos polos de la siguiente manera:

Esto significa que lo universal es parte de mi identidad en la medida en que yo esté traspasado por una carencia constitutiva, es decir en la medida es que mi identidad diferencial ha fracasado en su proceso de constitución. Lo universal emerge de lo particular, no como un principio que fundamenta y explica lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada.⁴⁹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

Esta concepción de la relación entre lo universal y lo particular se diferencia de las tres concepciones que Laclau había examinado. Mientras que las concepciones clásica y cristiana suponían la existencia de una clara demarcación entre ambas dimensiones, para Laclau esto no es así, el universal siempre se ve hegemonizado por una cadena de equivalencias. Además de ello, otra diferencia que lo separa de la concepción cristiana es que en ésta tanto la particularidad como la universalidad veían constituidas sus respectivas identidades de manera separada, mientras que para Laclau ambas identidades se constituyen en codependencia. Laclau también marca distancias con la concepción racionalista moderna de la universalidad. Esta concepción suponía que lo particular quedaba eliminado por lo universal, en tanto que todas las diferencias quedaban canceladas al subsumirse en la totalidad. El marxismo es un caso paradigmático de esta última idea. Como sabemos, para Marx las mismas condiciones estructurales y económicas del capitalismo harían del proletariado una clase universal, al remover a todos los hombres de todas las determinaciones que estos pudiesen tener. El capitalismo pondría fin de esta manera a todo tipo de antagonismo. Sobra decir que la posición de Laclau es radicalmente opuesta a ésta última. No sólo porque Laclau afirma la necesidad de que toda identidad particular tenga una fuerza antagónica que la constituya parcialmente —algo que impide concebir que en algún momento desaparezca todo tipo de antagonismo—, sino porque, además, el universal marxista —al igual que todo universal que presuponga la cancelación de las diferencias entre las particularidades— se entiende como una totalidad totalmente cerrada y suturada donde no hay lugar para la contingencia y para la práctica articuladora.

Aunque esta concepción del universal es desarrollada en trabajos posteriores a *Hegemonía y estrategia socialista* y aunque en el fragmento citado Laclau y Mouffe rechazan expresamente la idea de que la universalidad tenga cabida en un proyecto de democracia radical, hay que tener en cuenta que cuando se refieren a la universalidad están pensando en la concepción racionalista moderna. El concepto de universalidad como horizonte que Laclau defiende en *Emancipación y diferencia* se encuentra en cierta medida presente en *Hegemonía y estrategia socialista* en fragmentos como el siguiente:

Pero, si bien es cierto que uno de los peligros que amenazan a la democracia es el intento totalitario de ir más allá del carácter constitutivo del antagonismo y negar la pluralidad para restaurar la unidad, existe otro peligro de signo contrario: que nos encontremos ante la falta de referencia alguna capaz de restaurar una unidad que, aunque imposible, es un horizonte necesario para impedir que, en ausencia de toda articulación entre las relaciones sociales, asistamos a una *implosión* de lo social, a una

ausencia de todo punto de referencia común. Esta disolución del tejido social causada por la destrucción del marco simbólico de referencia es otra forma de desaparición de lo político.⁵⁰

De esta manera, y ya para finalizar este apartado del ensayo, una definición de la democracia radical que incluyese la noción de universalidad la entendería como un

proceso de *universalización* de las demandas, basado en la articulación de estas últimas a cadenas de equivalencias cada vez más extensas. Es siempre, de ese modo, una universalidad incompleta. La «humanidad» ya no es vista como un fundamento sino como proyecto.⁵¹

II. En este apartado vamos a analizar algunas de las críticas que se han hecho al proyecto de una democracia radical basada en la práctica hegemónica de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Como veremos, todas las críticas a las que me voy a referir acusan a la teoría de la hegemonía de ser una filosofía política nihilista que en vez de dar soporte teórico a diferentes luchas emancipadoras, las dificulta. En el posterior apartado mostraré cómo la evolución del pensamiento de Ernesto Laclau, que va desde su publicación con Mouffe de *Hegemonía y estrategia socialista* hasta *La razón populista*, puede ser entendida como un continuo intento de evitar el deslizamiento nihilista.

30

Varios autores han venido a señalar que la propuesta de Laclau conduce a una autocontradicción performativa. Estas críticas se dirigen a la lógica hegemónica en tanto que pensamiento político antiesencialista.⁵² Aunque las formas de presentar esta contradicción han sido diversas, todas se basan en la idea de que en la hegemonía hay una tensión entre lo necesario y lo contingente. La contradicción consistiría en que mientras que la hegemonía presupone que toda universalidad es contingente y no puede decirse que exista una única manera de entender y de hacer política, también se expone toda una estructura compleja mediante la cual siempre se articulan las identidades políticas. Esto es, esta crítica viene a señalar que no puede afirmarse que las relaciones que existen entre los diferentes momentos de un discurso sean contingentes y no tengan un significado totalmente fijado al mismo tiempo que se afirma que tienen que darse necesariamente relaciones de equivalencia, antagónicas y de hegemonización

⁵⁰ E. LACLAU Y C. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 234.

⁵¹ E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 239.

⁵² F.R. DALLMAYR, 'Hegemony and democracy: on Laclau and Mouffe', *Strategies*, 30 (otoño), pp. 29-49.

del universal. En última instancia esta crítica viene a señalar que hay una contradicción lógica cuando se afirma que en el campo de lo social reina lo contingente de manera necesaria.

Una de las críticas que el filósofo Slavoj Žižek le ha realizado a Laclau se encuentra relacionada con ésta última. Žižek ha sido un interlocutor habitual de Laclau y, en cierta medida, muchas de las reformulaciones que el pensador argentino ha realizado se deben a los diálogos que ha mantenido con el filósofo esloveno. En su obra *El espinoso sujeto* Žižek afirma que

la concepción de la hegemonía que tiene Laclau describe el mecanismo universal del «cemento» ideológico que unifica a todo cuerpo social; esa concepción permite analizar todos los órdenes sociopolíticos posibles, desde el fascismo hasta la democracia liberal, pero, por otro lado, Laclau propugna una determinada opción política, la “democracia radical”.⁵³

31

Como vemos, esta crítica también se centra en la importancia que tiene la contingencia en la práctica hegemónica de Laclau. Sin embargo, a diferencia de la anterior crítica, Žižek no quiere señalar la existencia de una contradicción lógica en la hegemonía de Laclau. Más bien lo que trata de señalar es la débil conexión que hay entre la propuesta política de una democracia radical y su concepción de la hegemonía. Como hemos dicho en el anterior punto, para Laclau la democracia radical tiene por base la lógica hegemónica. No obstante, Žižek señala que, aun siendo esto así, aunque la democracia radical se vea ligada a la hegemonía, la hegemonía no tiene por qué verse relacionada de manera necesaria con la democracia radical. Puesto que las relaciones que se dan en la práctica articuladora son contingentes, la hegemonía no implica necesariamente una democracia radical. Žižek detecta en este punto un déficit en la teoría de Laclau, pues da cuenta de una desconexión entre el ámbito descriptivo de la hegemonía y el ámbito normativo de la democracia radical. La teoría de la hegemonía de Laclau simplemente sería una descripción de la realidad política incapaz de realizar juicios normativos, una filosofía política no normativa.

La crítica al déficit normativo que presenta la hegemonía de Laclau va más allá. No sólo no hay una conexión necesaria con la propuesta de la democracia radical, sino que, como dice Žižek respecto de la hegemonía en el fragmento ya citado “esa concepción permite analizar todos los órdenes sociopolíticos posibles, desde el fascismo hasta la democracia liberal”. La hegemonía se revela de esta manera como una lógica que deriva en un relativismo político. Puesto que cualquier contenido particular puede llevar a cabo una extensa cadena de equivalencias que hegemonice el campo social, la hegemonía no privilegia ningún contenido. Cualquier contenido es

⁵³ S. ŽIŽEK, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 186.

igualmente válido a la hora de hegemonizar el campo social, lo único que hace mejores a unos contenidos particulares que a otros es la capacidad por parte de los agentes de articular discursos que extiendan la cadena de equivalencias. Es necesario mencionar que la apelación al universal como horizonte no soluciona este problema que presenta la hegemonía de Laclau. Aunque Laclau evite el particularismo al suponer que todo contenido tiene que afirmar la existencia de un universal para poder constituir su propia identidad, la vacuidad del universal laclauniano remite a un relativismo de tipo historicista. El único universal que tiene que afirmar la particularidad que se constituye mediante la articulación es el que ya ha hegemonizado el contexto social, sea éste el que sea. Además de ello hay que tener en cuenta que la articulación discursiva siempre aspira a hegemonizar el espacio social, presentando su particularidad como una universalidad. En este sentido, cualquier discurso que afirme en cierta medida ciertas ideas que han hegemonizado el campo social de su momento histórico puede llegar a convertirse en el nuevo universal.

32

Como vemos, todas estas críticas vienen a apuntar que la filosofía política de Laclau conduce de una u otra manera a un nihilismo que es intrínseco a su teoría de la hegemonía. Sea dando cuenta de que hay una autocontradicción performativa que conduce al absurdo, sea señalando su incapacidad de vincularse con la democracia radical, o sea mostrando que conduce a un relativismo historicista, todas muestran cierto nihilismo político en el pensamiento de Laclau. Como mostraré en el siguiente punto, las transformaciones en el pensamiento del pensador argentino que le llevan finalmente a su propuesta de la lógica populista pueden entenderse como un intento de evitar este nihilismo político.

III. En este punto se va a analizar cómo Laclau ha ido a lo largo de su obra evitando el deslizamiento nihilista en su propuesta. Para ello nos centraremos en la incorporación a su pensamiento del concepto heideggeriano de “diferencia ontológica”⁵⁴ y, en relación al concepto de “demanda”, el desarrollo de la categoría de “populismo” y todo lo que ésta implica.

Comencemos con la diferencia ontológica heideggeriana, a la luz de la cual Laclau pensará el universal político. Lo primero que hemos de comentar es que el uso laclauniano de la diferencia ontológica no es una recuperación

⁵⁴ Aunque el concepto de “diferencia ontológica” se encuentra a lo largo de toda la obra de Laclau, ésta no llega a ser pensada en profundidad hasta su colaboración con Zac en E. LACLAU Y L. ZAC, ‘Minding the gap: the subject of politics’ en *The making of Political Identities*, Verso, New York, 1994., algo que se muestra, por ejemplo, con el hecho de que en *Hegemonía y estrategia socialista* aun usando los conceptos «óntico» y «ontológico», no se encuentre conceptualizada la «diferencia ontológica» en sí misma.

del pensamiento de Heidegger en su totalidad. Se trata de “una traducción del problema de la diferencia ontológica de Heidegger a términos políticos”.⁵⁵ Para el pensador alemán todo fundamento se encuentra sobre un abismo, pues se ve fundamentado por una ausencia de fundamento. Así pues, este abismo, que es en sí mismo un fundar, sólo puede comprenderse desde la diferencia ontológica. Siendo la diferencia ontológica la diferencia que se establece entre el “ser” y el “ente” y siendo el “ser” siempre “ser del ente”, la respuesta a la pregunta por el ser de los entes siempre se da ubicando al ser allí donde se daba el fundamento. De esta manera el fundamento siempre se ve relacionado con la diferencia ontológica. Laclau busca adaptar esta relación entre la diferencia ontológica y el fundamento a su teoría de la hegemonía. Así pues, relaciona su teoría del universal político con el abismo heideggeriano. Se trata de diferenciar la dimensión óntica de la hegemonía de la dimensión ontológica. La dimensión ontológica, la que hace referencia al ser de los entes en Heidegger, es entendida por Laclau como aquella dimensión que se refiere al funcionamiento de la hegemonía. Por otro lado, la dimensión óntica se refiere a cada contenido particular que es articulado en el seno de lo social. Todo contenido óntico se sitúa en el horizonte de lo ontológico, no obstante hay un abismo entre ambos que se debe a la imposibilidad de que un contenido óntico se convierta en el fundamento de la totalidad de lo social. La diferencia ontológica le sirve a Laclau para señalar la existencia de un fundamento ausente de lo social.

Ahora bien, ¿por qué entiende Laclau que la diferencia ontológica permite que la teoría de la hegemonía evite el nihilismo político? Para Laclau, la diferencia le permite evitar la autocontradicción performativa y el relativismo del que le acusaba Žižek. La contradicción que se señalaba entre lo contingente y lo necesario se soluciona al situar a cada uno en una parte de la diferencia. Por un lado, la necesidad de las relaciones de equivalencia, antagónicas y de hegemonización del universal se sitúan en el plano ontológico. Hacen referencia al funcionamiento de la articulación de contenidos particulares. Por otro lado, la contingencia se sitúa en el nivel óntico, que se refiere a los contenidos particulares que se articulan. La contingencia se da tanto en las relaciones que los diferentes contenidos ónticos establecen entre sí, como en el hecho de que un contenido óntico u otro hegemonice parcialmente el universal. De esta manera Laclau pretende salvar la contradicción que se le señalaba.

Respecto a las críticas de Žižek, Laclau recuerda que la teoría de la hegemonía se encuentra tanto en el nivel ontológico como en el nivel óntico. Aunque la teoría de la hegemonía busque describir la estructura general del nivel ontológico de lo social mediante categorías como la de antagonismo,

⁵⁵ E. BISET, ‘Contra la diferencia política’, *Pensamento plural*, 2010, pp. 178.

esta teoría no deja de ser una teoría particular y, por tanto, un contenido óntico. La teoría de la hegemonía es entendida como un contenido óntico que busca describir el plano ontológico. Así pues, si bien es cierto que no existe ningún vínculo entre la democracia radical y la hegemonía en relación al nivel ontológico, sí que se da una relación de necesidad entre la teoría de la hegemonía como contenido óntico y la democracia radical. La teoría de la hegemonía como contenido óntico que describe el nivel ontológico de lo social acarrea una serie de juicios normativos sobre cómo debe funcionar la democracia. Así pues, el papel del antagonismo en la articulación de discursos políticos, por ejemplo, hace del enfrentamiento agonal una de las condiciones de la democracia. La democracia radical vendría a representar aquel proyecto que señala todas las condiciones de posibilidad de la democracia que se siguen de la descripción que hace la teoría de la hegemonía del nivel ontológico de lo social. Por tanto, aunque la lógica hegemónica es totalmente compatible con cualquier contenido óntico, el relativismo se evita al dar cuenta de que la descripción de la lógica hegemónica sólo es compatible con aquellos discursos que acepten las tesis de la imposibilidad de lo social, la inexistencia de un fundamento último de lo político y el antagonismo como relación intrínsecamente política.

34

No obstante, pese a lo dicho, no parece que la diferencia ontológica evite cierto relativismo de orden historicista. Aunque mediante la diferencia ontológica Laclau vincule la teoría de la hegemonía con el proyecto de una democracia radical, no deja de ser cierto que la lógica de la hegemonía implica que todo contenido óntico que busque la hegemonización del universal político tiene que partir de ciertas ideas que ya han hegemonizado el campo de lo social. La democracia radical, por tanto, debería partir de ciertos elementos históricamente situados que hacen ambiguo el proyecto. En definitiva, la teoría de la hegemonía no conlleva que los proyectos articularios deban partir de un contenido en concreto. Dependiendo del contexto político, la democracia radical podría ser un proyecto totalmente diferente. La reformulación de la teoría de la hegemonía en una teoría populista y la introducción de la categoría de “demanda” busca dar respuesta a esta ambigüedad que se presenta debido al historicismo en el que se sitúa la lógica de la hegemonía.

En *La razón populista*, el populismo es equivalente a la hegemonía. De esta manera se define al populismo como una “práctica articularia”. Una de las diferencias centrales que incorpora Laclau en su obra de 2004 en relación con *Hegemonía y estrategia socialista* es la inclusión de la “demanda” como la unidad mínima de acción social.⁵⁶ Los conceptos

⁵⁶ En cierto sentido con la categoría demanda ocurre algo parecido a con la diferencia ontológica. Aunque la categoría «demanda» ya está presente en E. LACLAU, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Madrid,

abstractos de “elemento” y “momento” son reemplazados por la categoría de demanda con la intención de dar cierta facticidad a su análisis. Además de ello, Laclau busca mediante esta categoría incluir un elemento que supere la ambigüedad que se le atribuía al proyecto de una democracia radical basado en la teoría de la hegemonía. La demanda como unidad de análisis mínima permite relacionar los diferentes proyectos de una democracia radical, restándole importancia al contexto histórico-social. Para ello hemos de analizar cómo las demandas construyen lo social.

Las demandas pueden construir lo social de dos modos. El primero es constituyendo una lógica diferencial. Esta lógica consiste en que la demanda, al ser representada por las instituciones políticas, afirma su particularidad y no llega a establecer ningún lazo con las demás demandas. La segunda manera se basa en la lógica de la equivalencia —ya explicada en el primer punto del artículo—, que se da cuando las demandas no se ven representadas por las instituciones y se tornan como equivalentes entre sí en tanto que no han sido satisfechas por estas últimas, es decir, se vuelven equivalentes mediante la existencia de una fuerza antagónica que constituye la cadena de equivalencias. Como vemos, la lógica populista parte de los mismos principios que la lógica hegemónica. El populismo fija una frontera que dicotomiza el espacio social y hace que las demandas puedan articularse. No obstante, la lógica populista necesita algo más para la constitución de una identidad política. La relación equivalencial no es suficiente, pues ésta no iría más allá de un mero sentimiento de solidaridad si no cristalizase en una identidad discursiva que ya no represente sólo a las demandas como equivalentes, sino que represente el lazo equivalencial como tal. Se trata del momento de cristalización en el que se constituye el «pueblo» del populismo. ¿Cómo ocurre esto? La división del escenario social conduce a la presencia de algunos significantes privilegiados que condensan en torno a sí mismos la significación del campo antagónico. Es menester que uno de estos simbolizantes condense la totalidad de las demandas insatisfechas en una única identidad. Este simbolizante viene a representar en la lógica populista el papel del universal en la lógica articuladora hegemónica. El simbolizante no puede ser externo a la cadena de equivalencias, sino que tiene que ser una demanda que pertenece a tal cadena la que haga de equivalente general y represente a la cadena como una totalidad. Es por ello que la universalidad obtenida mediante lógicas de equivalencia será siempre una universalidad parcial, “contaminada” por alguna particularidad.

A diferencia de lo expuesto por Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista* junto a Mouffe, en su obra *La razón populista* el pensador

1978, la demanda no se presenta como unidad mínima de análisis político —con todas las consecuencias a nivel teórico que esto implica— hasta la conceptualización de la lógica populista.

argentino ya no busca teorizar sobre cualquier situación política. Centra su estudio en los sistemas democráticos que se ven debilitados debido a una crisis orgánica y de representación. La lógica populista sería la lógica articuladora que, partiendo de las demandas insatisfechas, busca responder a este tipo de crisis. Situando su teoría de la hegemonía en un contexto de crisis institucional y basándola en la no representación de las demandas particulares por parte de las instituciones públicas Laclau pretende superar el vacío normativo de su teoría para evitar finalmente el riesgo nihilista de su proyecto. En definitiva uno de los objetivos a cumplir por las instituciones políticas de una democracia representativa es, como indica el mismo nombre, representar. No obstante, tal y como lo señala Villacañas en su obra *Populismo*, la última formulación de la teoría de Laclau abre la puerta a otro tipo de nihilismo que dificulta la consecución de las emancipaciones que pretende posibilitar. En su dicotomización del campo social la lógica populista constituye a las instituciones en la fuerza antagónica que permite la constitución de la cadena equivalencial. Esto conlleva necesariamente que el populismo busque continuamente la deslegitimación de las instituciones, para así poder ampliar las cadenas de equivalencias, incluyendo en ella un número creciente de demandas no representadas. Sin embargo, este proceso deriva en una serie de consecuencias contrarias a su objetivo inicial. La continua deslegitimación de las instituciones públicas ahonda la crisis orgánica en la que estas se encontraban. Villacañas lo expresa del siguiente modo:

36

Expresado en el lenguaje de las instituciones diremos que se requiere una crisis institucional (o una carencia institucional) orgánica en la que muchas demandas sociales queden a la vez sin su correspondiente institución que las atienda. Cuando estas instituciones han dejado de convencer a la gente, cuando la cohesión nacional se ha perdido o dañado, cuando solo existe bajo la forma elitista u oligárquica, entonces es cuando se crea la posibilidad de que la técnica discursiva del populismo pueda generar un nuevo convencimiento.⁵⁷

Pese a ello, la articulación discursiva populista lejos de permitir que las demandas no representadas por las instituciones se vean satisfechas, debilita a las instituciones que están en disposición de satisfacerlas. Así pues, la lógica populista sólo llega a dar representación a las demandas no representadas a costa de desarticular aquello que está en disposición de satisfacerlas. La lógica populista llega aquí a otra contradicción.

No obstante, esta contradicción dista de la autocontradicción performativa que hemos analizado previamente. Si la autocontradicción que se establecía entre lo contingente y lo necesario era de orden teórico, la

⁵⁷ J. L. VILLACAÑAS, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015, p. 59.

lógica populista cae en una contradicción de orden práctico. Por ello, la solución al problema que presenta el populismo no tiene que ver tanto con su dimensión ontológica, como con su dimensión óntica. Esto es, se trata de analizar qué contenido óntico debe articular la lógica populista. O dicho en otros términos, se trata de mostrar cómo una lógica populista puede proponer un proyecto de democracia radical viable en un momento de crisis orgánica. En el siguiente apartado finalizaré el ensayo respondiendo a esta última cuestión. Para ello nos basaremos en la propuesta de Chantal Mouffe.

IV. Al principio del ensayo comenzamos analizando la obra de Laclau y Mouffe *Hegemonía y estrategia socialista*. Posteriormente hemos ido analizando cómo Laclau va desarrollando su teoría en relación a las críticas que lo acusaban de nihilismo político. Como hemos podido observar, la teoría de Laclau se basa principalmente en el nivel ontológico de su teoría. Aunque realiza algunas observaciones sobre la hegemonía o el populismo como contenido óntico y aunque conceptualiza la diferencia heideggeriana en términos de una filosofía política nunca llega a desarrollar profundamente su propuesta de una democracia radical. No obstante, Chantal Mouffe, a diferencia del pensador argentino, no se centra tanto en el nivel ontológico como en el nivel óntico. Esta es la razón por la que voy a concluir analizando cómo su propuesta viene a complementar la teoría populista de Laclau, demostrando, a su vez, que el tándem Laclau-Mouffe va más allá de su obra *Hegemonía y estrategia socialista*.

37

Como hemos dicho anteriormente, la lógica populista se enfrenta a una contradicción de nivel práctico que necesita de una propuesta óntica concreta para ser resuelta. En definitiva, se trata de analizar las características principales de la propuesta de una democracia radical partiendo de la estructura ontológica de la lógica populista. En su obra *En torno a lo político* establece que la propuesta de una democracia radical tiene que articularse no haciendo de las instituciones públicas su fuerza antagonista. Ahora bien, ¿cómo puede la lógica populista prescindir de las instituciones como fuerza antagónica si son estas mismas las que al no representar las demandas se convierten en el exterior constitutivo de la cadena de equivalencias? Mouffe defiende que toda propuesta de democracia radical tiene que convertir en antagonista a los agentes que controlan a las instituciones, no a las instituciones mismas. Esto permitiría constituir la cadena de equivalencias sin que se deslegitimen las instituciones en sí mismas, no debilitando el único medio mediante el cual las demandas podrían llegar a verse satisfechas.

La democracia radical que propone Mouffe entiende como condiciones de posibilidad de toda democracia plural rasgos propios de la lógica populista o lógica de la hegemonía. De esta manera, en *Agonística. Pensar el*

mundo políticamente defiende que una de las condiciones de la democracia es el reconocimiento del antagonismo inherente a la política. De esta manera argumenta que una democracia radical debe institucionalizar el conflicto político, dando herramientas para que dentro de las instituciones puedan llevarse a cabo cadenas de equivalencias. Esto es, la propuesta de una democracia radical implica que la lógica de las instituciones no sea únicamente la lógica diferencial, sino que se incluya la lógica de las equivalencias. La institucionalización del conflicto político haría del antagonismo un agonismo.

Por último cabe mencionar el papel que tiene el universal en la propuesta de Mouffe. Como ya se ha mencionado, el universal en la teoría de la hegemonía es siempre un universal hegemonizado por algún discurso particular, discurso que, a su vez, es resultante de un consenso del que participan todas las fuerzas políticas, pues constituye el contexto en el que todos los discursos se articulan. Este punto es de vital importancia, pues se trata de examinar qué contenido óntico considera el proyecto de una democracia radical que tiene que hacer de universal y, por tanto, tiene que ser aceptado por todas las fuerzas políticas. Para Mouffe las condiciones que especifican este contenido óntico vienen a ser representadas por los principios propios de la revolución democrática del siglo XIX: igualdad y libertad para todos.⁵⁸ La participación en una democracia radical implica reconocer estos principios como el contexto que necesariamente han de afirmar los discursos políticos para poder articularse en relación a él. Pero de ello no se sigue que sólo pueda defenderse una única interpretación de estos principios. Se convierte así la democracia radical en un principio articulador de identidades políticas que comparten el hecho de que reconocen los principios de libertad e igualdad, pero que difieren en la interpretación que de estos principios hagan.

BIBLIOGRAFÍA

- F.R. DALLMAYR, 'Hegemony and democracy: on Laclau and Mouffe', *Strategies*, 30 (otoño), pp. 29-49.
- E. BISET, 'Contra la diferencia política', *Pensamento plural*, 2010, pp. 173-202.
- S. CRITCHLEY, '¿Hay un déficit normativo en la teoría de la hegemonía?' en S. Critchley y O. Marchart (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

⁵⁸ Mouffe omite, deliberadamente, el principio de fraternidad, pues concibe que éste necesita presuponer la homogeneidad sustancial del pueblo que ella quiere evitar para, de esta manera, poder garantizar el pluralismo propio de la lógica articuladora.

- R. GASCHÉ, '¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal' en S. Critchley y O. Marchart (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- A. GRAMSCI, *Antología*, selección y traducción de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1977.
- E. LACLAU, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996.
- E. LACLAU, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.
- E. LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- E. LACLAU, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- E. LACLAU y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- E. LACLAU; J. BUTLER y S. ŽIŽEK, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- E. LACLAU y L. Zac, 'Minding the gap: the subject of politics' en *The making of Political Identities*, Verso, New York, 1994.
- R. LUXEMBURGO, *Huelga de masas, partido y sindicatos*, trad. de José Aricó y Nora Rosenfeld, Siglo XXI, Madrid, 1974.
- O. MARCHART, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou y Laclau*, trad. de M. Delfina Álvarez, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- O. MARCHART, 'La política y la diferencia ontológica. Acerca de lo estrictamente filosófico en la obra de Laclau' en S. Critchley y O. Marchart (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- K. MARX, 'Contribución a la crítica de la economía política', en *Introducción general a la crítica de la economía política*, trad. de Jorge Tula, Siglo XXI, México, 1980.
- C. MOUFFE, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.
- C. MOUFFE, *En torno a lo político*, trad. de Soledad Laclau, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- C. MOUFFE, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, trad. de Soledad Laclau, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.
- J. L. VILLACAÑAS, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015.
- S. ŽIŽEK, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.